Untersuchungen

über die

Erkenntnisstheorie Descartes'.

Habilitationsschrift,

welche

mit Genehmigung der philosophischen Facultät zu Marburg

zur

Erlangung der Venia docendi

am 24. October 1881

Vormittags 11 Uhr

öffentlich vertheidigen wird

Dr. Paul Natorp.

Marburg.
Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).
1881.

Die nachstehenden zwei Kapitel sind einer grösseren Schrift des Verfassers über die Erkenntnisstheorie Descartes' entnommen, welche demnächst erscheinen wird.

m.P.M. MAS 4 Dec. 13

194 D 45
D N 2

Erstes Kapitel.

Descartes' Begründung einer Wissenschaft der menschlichen Intelligenz, entwickelt aus den „Regulae ad directionem ingenii".

Vorbemerkung.

Die Absicht einer Darstellung der Erkenntnisstheorie Descartes' scheint vorauszusetzen, dass Descartes eine Erkenntnisstheorie, von Metaphysik unabhängig, habe begründen wollen. Dem widersprechen auf den ersten Anblick die drei systematischen Hauptschriften, die Abhandlung über die Methode, die Meditationen und die Principien. In allen dreien geht der Philosoph von einem ganz metaphysischen Satze aus, der die Existenz des denkenden Wesens begründen soll, um daraus erst das allgemeine Kriterium der Wahrheit, die klare und deutliche Perception, abzuleiten; mittelst dessen wird dann das Dasein Gottes bewiesen, und danach, als wenn nun die frühere Ableitung auf einmal nicht mehr genügte, die Wahrheit des klar und deutlich Erkannten erst wieder auf die Wahrhaftigkeit Gottes gestützt. Das wäre denn eine Erkenntnisstheorie auf metaphysischem Boden, nicht aber eine solche, die, wie Kant und wie die Sache es fordert, der Metaphysik vorausgeht und über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit erst entscheidet.

Hingegen wird in einer andern Schrift, den »*Regulae ad directionem ingenii*«, nicht allein der Begriff einer Wissenschaft der menschlichen Intelligenz, welche allem sonstigen Wissen voraufgehn und von welcher alles andere Wissen seine Gewiss-

heit ableiten soll, mit völliger Klarheit aufgestellt, sondern auch so wesentliche Fundamente dieser Wissenschaft gelegt, dass die Meinung, welche in Descartes einen der ersten Vertreter des von Kant verurtheilten Dogmatismus sieht, dadurch gänzlich über den Haufen geworfen wird. Es fragt sich nun, welches Verhältniss besteht zwischen den *Regulae* und den drei genannten Hauptschriften. Die Abfassungszeit der unvollendeten, erst nach des Verfassers Tode veröffentlichten Schrift ist nicht völlig ausgemacht; ist sie, nach der herrschenden, ohne Zweifel richtigen Ansicht, vor die systematischen Schriften, genauer in die im *Discours, 2ême partie,* geschilderte Periode Descartes' zu setzen, so fragt sich weiter: darf die Schrift bei der Darstellung des Descartes'schen Systems auf gleicher Linie mit den Hauptschriften behandelt werden, oder bezeichnet sie eine Vorstufe, die für die Entwicklung des Philosophen vielleicht von Bedeutung, für das schliessliche Ergebniss dieser Entwicklung aber nicht mehr bestimmend war?

Die Entscheidung dieser Frage kann sich erst im Laufe der Untersuchung aus der genauen Vergleichung der genannten Schriften ergeben. Da aber die »Regeln« jedenfalls eine eigenthümliche Stellung zum Problem der Erkenntniss einnehmen, und da überdies die frühere Abfassung dieser Schrift sicher scheint, so ist es methodisch gerechtfertigt, sie zunächst ganz für sich zu behandeln, und hernach bei der Prüfung der übrigen Schriften auf die Uebereinstimmungen und Unterschiede gegenüber den »Regeln« im Einzelnen hinzuweisen. Dies Verfahren bietet den Vortheil, die erkenntnisstheoretischen Motive, die bei Descartes wirksam sind, vorerst isolirt, und zudem in ihrer unmittelbarsten und ursprünglichsten Ausprägung, vor Augen zu stellen; wodurch es offenbar erleichtert wird, sie hernach auch in den Schriften wiederzuerkennen, deren Absicht sich, zunächst wenigstens, als eine ganz und gar metaphysische darstellt.

Das für den vorliegenden Zweck Wichtige findet sich in den Regeln an vielen Orten zerstreut; es muss versucht werden, eine natürliche Gedankenfolge durch Vereinigung des Zusammengehörigen und streng logische Anordnung herzustellen.

1. Begriff einer Wissenschaft der menschlichen Erkenntniss, nach Reg. I und VIII.

R. I: Die Wissenschaften insgesammt sind nichts Andres als die menschliche Weisheit, welche immer eine und dieselbe ist, auf wie verschiedene Gegenstände sie auch angewandt werde; so wie das Licht der Sonne immer Eines bleibt, wie verschieden auch die Objecte sind, die es erleuchtet. Seltsam ist, dass die meisten Menschen die Kräfte der Pflanzen, den Lauf der Gestirne, die Umwandlungen der Metalle eifrig erforschen, und fast Keiner an den Verstand selbst oder an jene universale Weisheit denkt, da doch alle andern Kenntnisse nicht sowohl um ihrer selbst, als um deswillen zu schätzen sind, was sie hierzu beitragen. Diese Wissenschaft bildet das generelle Ziel aller besondern Studien. Wer im Ernst die Wahrheit erforschen will, muss daher nicht irgend eine besondre Wissenschaft erstreben; denn sie alle stehen unter sich in Verknüpfung und hängen von einander ab; sondern daran allein denken, das natürliche Licht seiner Vernunft zu vermehren. So erreicht er zwar nicht den unmittelbaren und näheren Nutzen der Einzeldisciplinen, aber es öffnet sich ihm ein höheres Ziel, das jene in ihrer Vereinzelung auch nicht einmal ahnen lassen.

R. VIII (p. 22 ff. XI, 243 ff.): Wenn Jemand sich zur Aufgabe macht, alle Wahrheiten zu prüfen, zu deren Erkenntniss die menschliche Vernunft zulangt, was einmal in seinem Leben ein Jeder thun muss, der ernstlich nach Wahrheit strebt, so ist das Erste, was es für ihn zu erkennen giebt, der Verstand selbst, da von ihm die Erkenntniss aller andern Dinge abhängt, nicht umgekehrt.... Damit wir nicht beständig in Ungewissheit bleiben, was der menschliche Geist vermag, und uns nicht fruchtlos und vergeblich mühen, so ist es nöthig,

ehe man zu irgendwelchen besondern Einsichten sich anschickt, einmal in seinem Leben sich gefragt zu haben, welcher Erkenntniss die menschliche Vernunft fähig ist. Es ist damit ähnlich wie mit solchen Künsten bewandt, die, wie die Schmiedekunst, ihre Werkzeuge selbst hervorzubringen im Stande sind: sowie z. B. ein Schmied, der aller Werkzeuge beraubt wäre, zuerst mit seinen natürlichen Kräften und Hülfsmitteln die Werkzeuge, und dann mit deren Hülfe Schwerter und Schilde verfertigen würde. ... Nichts Nützlicheres aber giebt es hier für uns zu erforschen, als was die menschliche Erkenntniss sei und wieweit sie sich erstrecke. Dies muss einmal in seinem Leben untersucht haben, wer auch nur im Mindesten die Wahrheit liebt, denn darin ist das wahre Werkzeug des Wissens und die ganze Methode enthalten. Nichts ist ungereimter, als um die Geheimnisse der Natur, den Einfluss der Gestirne und die Vorhersagung der Zukunft kühnlich zu streiten, ohne je auch nur gefragt zu haben, ob dazu die menschliche Vernunft zulangt. Es ist auch dies keine hoffnungslos schwierige Aufgabe, die Grenzen unsres Geistes, den wir doch in uns selbst finden, zu bestimmen, da wir ja oft selbst von dem, was ausser uns und uns fremd ist, zu urtheilen wagen; noch kann die Aufgabe unerschöpflich gross sein, da unsre Erkenntnisskräfte, so mannigfaltig sie sein mögen, sich doch müssen bestimmt begrenzen und in Ordnung stellen lassen. —

Hier haben wir den klaren Entwurf einer Wissenschaft der reinen Vernunft, kantisch zu reden. Alles menschliche Wissen wird in einer Einheit gedacht, deren Grund nicht in den Objecten, die ja grenzenlos mannigfaltig sind, sondern nur in der Gesetzmässigkeit unsrer Erkenntniss der Objecte gesucht werden kann. Diese muss vollständig und von Grund aus erforscht werden können, da wir sie in uns, nicht ausser uns finden. Und aus ihrer Erkenntniss muss mit Klarheit hervorgehen, was unsere Einsicht vermag und was nicht, so dass wir nun nicht mehr bodenlos auf Untersuchungen ausgehen, deren Ziel unsrer Ergründung vielleicht gänzlich entzogen ist. Bis ins Einzelne stimmt die Vorstellung Descartes' zu dem

kantischen Begriff einer Grenzbestimmung der Vernunft durch ihre Selbsterkenntniss (Kr. d. r. V., Kehrbach, S. 5), welche mit absoluter Gewissheit und Vollständigkeit muss erreicht werden können, weil die Vernunft eine vollkommene Einheit ist (6), und weil es sich hier nicht um die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern um den Verstand handelt, der über die Natur der Dinge urtheilt; dessen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, sondern fähig ist, vollständig aufgenommen, nach seinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden (44). Für Descartes wie für Kant ist dies die erste menschliche Erkenntniss, von der alle andere und die selbst von keiner abhängt. Sie allein erfüllt den Begriff der Philosophie, als des Strebens nach derjenigen »Weisheit«, die das einige und generelle Ziel alles Wissens ist, nicht nach der Vielheit besonderer Einsichten, die immer nur den Werth von Mitteln haben können.

2. Gewissheit der Erkenntniss.

Wissenschaft (R. II) bedeutet eine vollkommen gewisse und zweifellose Einsicht. Ein zweifelhaftes Wissen ist kein Wissen, und führt immer die Gefahr des Irrthums bei sich, da wir stets geneigt sind, ungewisse Meinungen für wirkliche Einsichten zu nehmen. Daher ist zu verwerfen alle bloss wahrscheinliche Erkenntniss: nur was vollkommen erkannt und woran kein Zweifel möglich ist, darf als wahr gelten. Wo immer Zwei über eine Sache entgegengesetzt urtheilen, ist sicher Einer von Beiden im Irrthum, ja Keiner ist im vollständigen Besitz der Wahrheit, da er doch sonst den Andern überzeugen würde. Zu verwerfen ist aus gleichem Grunde (R. III) aller Glaube auf blosse Autorität, da kaum irgendetwas von Einem behauptet wird, wovon nicht ein Andrer das Gegentheil sagte. Wenig hülfe es, die Stimmen zu zählen, da in einer schwierigen Sache glaublicher ist, dass die Wahrheit von Wenigen, als von Vielen habe entdeckt werden können. Und wenn auch Alle

unter sich einig wären, so genügt das nicht zu einer völligen Gewissheit, wo wir nicht selbst im Stande sind, eine aufgegebene Frage zu beurtheilen; ohne das möchten wir den ganzen Plato und Aristoteles gelesen haben, so wäre, was wir daraus gewonnen haben, nicht Wissenschaft, sondern Geschichte zu nennen.

Die einzigen Wissenschaften, welche der Forderung einer völlig gewissen Einsicht wirklich Genüge thun, sind Arithmetik und Geometrie. Sie verdanken diesen Vorzug vornehmlich der Einfachheit und Klarheit ihres Objects, welche bewirkt, dass wir uns hier der Wahrheit unsrer Einsicht völlig versichern können. So klar aber muss eine jede Sache erkannt werden können, wofern ein wirkliches Wissen von ihr möglich ist. Denn alle Wahrheit ist für sich, nachdem wir einmal zu ihr gelangt sind, klar und einfach, und eine Verschiedenheit gibt es nur hinsichtlich des Weges, der das eine Mal kürzer, das andre Mal länger ist (R. IX, p. 26; XI, 250; auch 42. 281 f.). Descartes leitet hieraus die allgemeine Regel ab, stets vom Einfachen und Leichten auszugehen und nicht eher zu schwierigeren Einsichten fortzuschreiten, als nachdem alle Voraussetzungen, die dazu führen, vollkommen begriffen sind.

Es braucht kaum erst darauf hingewiesen zu werden, dass mit diesen Bestimmungen das erkenntnisstheoretische Princip der Vernunft seine volle kritische Bedeutung erreicht. Es liegt die Anschauung zu Grunde, dass das Kriterium des Wissens im Verstande selbst liegen, d. h. dass in aller Erkenntniss wenigstens darüber völlige Gewissheit zu gewinnen sein muss, ob wir wissen oder nicht. Descartes führt einmal (39. 274) als Beispiel einer schlechthin gewissen Einsicht auf: Wenn Sokrates sagt, er zweifle an Allem, so erkennt er wenigstens dies, dass er zweifelt, und erkennt ferner, dass ein Unterschied ist zwischen Wahr und Falsch; denn dies ist mit der Natur des Zweifels nothwendig verknüpft. Beachtenswerth ist hier, erstlich, dass das Motiv des Zweifelns, um gewiss zu werden (I, 153 f.), das in Descartes' Philosophie eine so wichtige Rolle spielt, in rein erkenntnisstheoretischer Bedeutung, ohne alle Beziehung auf Metaphysik, eingeführt wird;

und ferner auch, dass Descartes mit diesem folgenreichen Gedanken bewusst an das sokratische Wissen des Nichtwissens anknüpft (vgl. *Recherche de la vérité*, XI, 351); womit die unleugbare innere Verwandtschaft des Descartes'schen Kriticismus mit dem sokratischen auch äusserlich ihren Ausdruck gefunden hat.

3. Weg zur Gewissheit. A. Deduction, Induction und wissenschaftliche Erfahrung.

Der einzige Weg, der zur unzweifelhaft gewissen Einsicht führt, ist der der Intuition und Deduction (R. III). Abgelehnt ist damit die Erfahrung als für sich zureichendes Fundament sichrer Erkenntniss. Das Zeugniss der Sinne und der Einbildungskraft, ohne die Leitung der Vernunft, ist trüglich, der Begriff der reinen Vernunft allein *(mentis purae et attentae non dubius conceptus, qui a sola rationis luce nascitur*, p. 6. XI, 212) und was daraus vernunftgemäss *(rationabiliter* 4. 208) abgeleitet werden kann, ist gewiss. Wahrheit und Falschheit sind eigentlich nur im blossen, reinen Verstande *(intellectus purus)*, wiewohl sie in den Vorstellungen der Sinne und der Einbildung oft ihren Ursprung haben (R. VIII, 23. 243).

In dem Gegensatze von Vernunft und Erfahrung bewegt sich der ganze Streit der Meinungen auf erkenntnisstheoretischem Gebiet. Es ist daher nöthig, die Stellung, die Descartes zu beiden Begriffen nimmt, so genau als möglich zu bestimmen. Es soll hier zunächst sein Begriff der Deduction und Induction und sein Verhalten zur wissenschaftlichen Erfahrung, hernach der Begriff der Intuition oder reinen Verstandeseinsicht genauer ins Auge gefasst werden.

Von dem Vorbilde der Mathematik ausgehend, wird Descartes zunächst (R. II) im Gegensatz zu der oft trüglichen Erfahrung auf die niemals trügende Deduction geführt. Er versteht darunter eine solche Verknüpfung von Wahrheiten, nach welcher die späteren aus den früheren begriffen werden (R. VI). Dabei muss offenbar vorausgesetzt werden, dass die letzten Grundlagen

der Ableitung unmittelbar und für sich selbst gewisse Einsichten sind. Solche beruhen auf Intuition, d. h. (nach R. III) auf Begriffen von einer solchen Einfachheit und Deutlichkeit, welche gar keinem Zweifel über unsere Einsicht Raum lässt, sondern das Urtheil des Verstandes völlig determinirt. Vor der Deduction hat die Intuition den Vorzug der gegenwärtigen Evidenz (*praesens evidentia*, 7. 214), wogegen die Deduction gleichsam eine Bewegung des Geistes vom Einen zum Andern darstellt (30. 257 f.). Vortrefflich aber führt dann Descartes die Deduction selbst in gewissem Sinne auf die Intuition zurück (19. 236), indem dieselbe einleuchtende Gewissheit für die Verknüpfung zweier Einsichten wie für die Grundlagen selbst erfordert wird (7. 213). Nur sofern die Ableitung durch viele Glieder hindurch nicht mit Einem Blick des Geistes aufgefasst werden kann, hängt die Einsicht durch Deduction nicht vom Verstande allein ab, sondern fordert in gewissem Masse die Beihülfe des Gedächtnisses. Sie ist indess darum an sich nicht weniger zuverlässig; wir verstehen ja doch mit völliger Gewissheit den Zusammenhang der ganzen Kette, wenn wir zuvor die Verknüpfung jedes Einzelgliedes mit dem folgenden begriffen haben.

Als sichrer Weg der Erkenntniss findet sich ausser der Intuition und Deduction ferner noch (R. VII und XI) die Enumeration oder Induction bezeichnet. Doch wie nach der Gewissheit der Einsicht die Deduction auf die Intuition, so wird wiederum die Induction auf die Deduction zurückgeführt. Sie ist nur das Verfahren, verwickelte und zusammengesetzte Fragen auf diejenigen einfachen Bedingungen zurückzubringen, von denen ihre Auflösung auf deductivem Wege abhängt. Sie setzt daher eine Deduction ebenso voraus, wie sie auf eine solche hinführt; ja sie unterscheidet sich von dieser (nach 31. 258) nur darin, dass sie — was vorher grade von der Deduction gesagt wurde — die Beihülfe des Gedächtnisses erfordert; wie denn auch das Bild der Kette (19. 236) wieder auf die Induction angewandt wird. Es geht daraus wenigstens das hervor, dass eine Verschiedenheit nicht sowohl in der Art der Einsicht, als in der Ordnung liegt, in der wir zu ihr gelangen, welche im

einen Falle gleichsam abwärts vom Allgemeinen zum Besondern, im andern aufwärts vom Besondern zum Allgemeinen geht, doch nur unter Voraussetzung einer vorgängigen Deduction, durch die wir die Abhängigkeit eines zusammengesetzten, besondern Problems von seinen einfachen und absoluten Bedingungen eingesehen haben.

Diese Vorstellung des deductiven und inductiven Verfahrens trifft unstreitig zu für die mathematische Erkenntniss, von der sie offenbar abstrahirt ist. Sie würde nicht minder auf das Erfahrungswissen Anwendung finden, unter der einzigen Voraussetzung, dass es möglich wäre, sich hier der einfachsten Grundlagen ebenso zu versichern, wie in der Mathematik. Wie urtheilt Descartes über die Zulänglichkeit der Erfahrung zur Begründung fundamentaler Principien?

Erfahrung, sagt Descartes, ist oft trüglich, weil man leicht zu wenig begriffene Erfahrungen zu Grunde legt und Urtheile leichthin und ohne Fundament aufstellt (4. 208). Könnte es nicht aber gewisse einfache Erfahrungen geben, die ebensowohl zur Grundlage sicherer Einsicht dienen, wie die Grundsätze der Mathematik? Descartes selbst führt darauf hin, indem er die vorzügliche Gewissheit der Mathematik davon ableitet, dass sie nichts vorauszusetzen braucht, worüber die Erfahrung uns im Ungewissen lässt (*quod experientia reddiderit incertum*, a. a. O.); könnte es nicht sein, dass über gewisse Grundverhältnisse der Dinge die Erfahrung ebenso wenig Zweifel liesse, wie, nach Descartes, die reine Intuition des Verstandes über die Grundlagen der Mathematik? Descartes verwirft das schwankende Zeugniss der Sinne, das trügliche Urtheil der falsch verbindenden Einbildung (6. 212); aber muss das Zeugniss der Sinne immer schwankend sein, muss die Einbildung immer falsch combiniren? giebt es keine wissenschaftliche Erfahrung?

Es lässt sich zeigen, dass Descartes das Recht der wissenschaftlichen Erfahrung in den »Regeln« vollauf anerkennt, ohne Widerspruch mit seinem Princip der Intuition und Deduction.

Zuerst werden unter R. V die Philosophen getadelt, welche die Erfahrung vernachlässigen, und meinen, es werde die Wahr-

heit aus ihrem Hirn wie Minerva aus dem Haupte des Juppiter entspringen. Sie machen es nicht besser, als die Astrologen, die, ohne die Natur der Gestirne zu kennen oder nur ihre Bewegungen sorgfältig beobachtet zu haben, ihre Wirkungen meinen bestimmen zu können. Sodann wird (R. VIII; 22. 241) kurz angedeutet, dass zwar nicht im Zusammengesetzten und »Respectiven«, wohl aber im Einfachen und »Absoluten« — über diesen Gegensatz im nächsten Abschnitt — das Zeugniss der Erfahrung verlässlich ist *(experientiam certam haberi posse)*. Endlich unter R. XII (39 f. 275 f.) lesen wir: Der Verstand wird durch keine Erfahrung getäuscht, wenn er präcis nur die gegebene Sache *(rem sibi obiectam)* anschaut, so wie er sie in sich selbst oder im Bilde der Einbildungskraft hat, und nicht darüber hinaus urtheilt, dass die Einbildung getreu das Object der Sinne wiedergibt und die Sinne die wahre Gestalt der Dinge abspiegeln, noch allgemein, dass die äusseren Dinge immer so beschaffen seien, wie sie erscheinen, denn in dem Allen sind wir dem Irrthum unterworfen. Den Weisen wird der Schein nicht trügen, da er richtig zwar urtheilen wird, dass das, was die Einbildungskraft ihm darbietet, in Wahrheit so in ihr enthalten ist, nicht aber, dass es vollständig und unverändert von den äusseren Gegenständen in die Sinne und von den Sinnen in die Einbildung gelangt sei, wofern er nicht ebendies zuvor aus andern Gründen erkannt hat. Wir irren daher nicht in dem, was Sinne und Einbildung uns darbieten, sondern vielmehr in dem, was unser Denken ohne irgend eine Erfahrung von sich aus annimmt, dass nämlich das, was wir uns einbilden, ebenso in der Sache vorhanden sei.

Die letzte Stelle ist am aufklärendsten. Wird hier einerseits der Erfahrung soviel zugestanden, dass es vielmehr die Begriffe des blossen Verstandes sind, welche in Irrthum führen, so ist es doch anderseits nur der Verstand selbst, der den Irrthum berichtigt, und so beruht alle Wahrheit der Erfahrung doch auf dem Verstande, nicht auf dem blossen Zeugniss der Sinne und der Einbildung. Sinne und Einbildung irren nicht, weil sie nicht urtheilen; der Verstand allein ist dem Irrthum unter-

worfen, aber auch nur er erkennt die Wahrheit. Danach spricht Descartes selbst als das Ergebniss seiner Erörterung aus (41. 279): der einzige Weg zur sichern Erkenntniss der Wahrheit ist der der evidenten Intuition und der nothwendigen Deduction, die Intuition aber erstreckt sich gleicherweise auf die einfachen Naturen, d. h. die ursprünglichen Begriffe des Verstandes, und deren nothwendige Verknüpfungen, wie auf alles Uebrige, was der Verstand präcis, sei es in sich selbst oder im Bilde der Einbildungskraft, erfährt *(esse experitur)*.

Dass nach solchen Principien Erfahrung als Wissenschaft möglich ist, leuchtet ein. Und so ist es denn auch nicht eine glückliche Inconsequenz, wenn Descartes in seinen physischen Untersuchungen auf Erfahrung immerfort zurückgeht, sondern es ist die Bewährung seiner Methode im Concreten, ohne die sie freilich ein leeres Gedankenspiel bliebe. Ein so starkes Gewicht Descartes auf die principiellen Begründungen legt, und so sehr er sich berechtigt glaubt, vom sicher erkannten Princip aus ungenaue Beobachtungen zu corrigiren — so in einem wichtigen Falle bei der Erklärung des Regenbogens (V, 280), wo er den allgemeinen Satz aufstellt, dass denjenigen Beobachtungen wenig zu trauen ist, welche nicht von der Erkenntniss des wahren Grundes begleitet sind —: so weiss er doch sehr wohl, dass über die Richtigkeit einer Theorie zuletzt nur das Experiment entscheidet, und gibt daher in zahlreichen Fällen selber die Versuche an, die für diese oder jene Theorie entscheiden würden. —

Die Bedeutung des Gegenstandes rechtfertigt es wohl, hier einige naheliegende Erwägungen allgemeinerer Natur einzuschalten. Es ist seit den beiden Werken Whewell's über die Geschichte und die Philosophie der inductiven Wissenschaften nicht wieder in irgend genügender Weise versucht worden, die erkenntnisstheoretischen Grundlagen der grossen Forschungen, auf denen die heutige Wissenschaft beruht, auf Grund sorgfältiger historischer Orientirung ins Licht zu stellen. Man sollte aber doch denken, dass es nützlich wäre für denjenigen, welcher den Principien der menschlichen Erkenntniss nachforscht, bei

Männern Belehrung zu suchen, welche es so verstanden, Fundamente der Wissenschaft zu legen, wie Keppler, Galilei, Descartes, Newton. Alle diese haben nicht blos geforscht, sondern auch über die Principien ihrer Forschung sich Rechenschaft gegeben; und ihre Gedanken darüber, die im unmittelbaren Zusammenhange mit den Forschungen selbst enstanden, haben für uns offenbar eine ganz andre, ich möchte sagen authentische Bedeutung, als Alles, was nachfolgende Philosophen über die Grundlagen der menschlichen Erkenntniss herausgebracht haben. Aus diesem Grunde glaube ich, dass die Erforschung der erkenntnisstheoretischen Ueberzeugungen dieser Männer ein anderes als blos antiquarisches Interesse hat, und eine grössere Sorgfalt fordern darf, als man allgemein diesem Gegenstande zu widmen pflegt. Whewell selbst, der das zwölfte Buch seiner »*Philosophy*« eben diesem Gegenstande gewidmet hat, und der, was die Richtigkeit der Intention und die Klarheit der principiellen Anschauung betrifft, durchaus Beachtung verdient, hat in der Schätzung der einzelnen Männer, deren Erkenntnissprincipien er darstellt, wiederholt fehlgegriffen. Ich denke hierbei zunächst an seine Urtheile über Descartes, und über den ebenbürtigsten, neben Hobbes auch philosophisch bedeutendsten Zeitgenossen Descartes', Galilei. Ausgehend von der »Fundamental-Antithese« Idee — Erfahrung, lässt sich Whewell verleiten, in Galilei den Vertheidiger der Erfahrung zum Nachtheil der Idee, in Descartes den Vorkämpfer der Idee zu Ungunsten der Erfahrung zu sehen. Diese Ansicht führt zu einer ganz unhaltbaren Vorstellung von dem Verhältniss zwischen Philosophie und Forschung bei diesen Männern: Galilei, in dessen Forschungen die Tiefe der principiellen Gesichtspunkte so bedeutend hervortritt, würden wir das theoretische Bewusstsein darüber, dass principielle Gesichtspunkte so nothwendig sind wie Erfahrungen, gänzlich absprechen müssen, und umgekehrt, wenn Descartes in der Forschung, wie Whewell nicht leugnet, der Erfahrung ihr Recht lässt, so müssten wir darin eine thatsächliche Verleugnung seiner philosophischen Principien erblicken. Glücklicherweise lehrt eine genauere Prüfung, dass diese Männer philosophirten

wie sie forschten, und forschten wie sie philosophirten; und dass, wenn Galilei auf die Erfahrung, Descartes auf die Idee den stärkeren Nachdruck legt, darum weder jener die Idee noch dieser die Erfahrung je entbehren zu können geglaubt hat. Nicht weniger als Descartes kennt Galilei die Bedeutung rationeller Begründungen, ohne deren Leitung Beobachtung und Experiment werthlos sind, ja gegen die der augenfälligste Sinnenschein zurücktreten muss, wie in dem grossen Beispiel der Erdbewegung. Und anderseits ist das, worin Descartes als Physiker gegen Galilei, und noch mehr gegen Newton zurücksteht, keineswegs der Mangel der Klarheit über die Nothwendigkeit, die Theorie an der Erfahrung zu bewähren, sondern allein der freigebige, oft genug voreilige Gebrauch, den er von der Hypothese macht. Dieser Fehler fliesst übrigens nicht aus seiner Erkenntnisstheorie, steht vielmehr mit dieser in einem auffälligen Contrast. Durchdrungen von der Ueberzeugung, die den Kopernikus zu seiner grossen Entdeckung geleitet hatte, dass die Wahrheit der Dinge einfach sein müsse, fällt er zu leicht in den Irrthum, die einfachsten Voraussetzungen, die sich zur Erklärung einer Erscheinung darbieten, darum allein schon für wahr zu halten. Warum nicht willkürliche Annahmen machen wie in der Geometrie, fragt Descartes auch in den »Regeln«, wenn wir uns dadurch eine Sache klarer machen können? Trügt uns doch eine blosse Annahme nicht, so lange wir sie nur nicht für die Wahrheit ausgeben (33. 263; 40. 277). Allein wie richtig warnt derselbe Descartes davor, Vermuthungen in das Urtheil über die Wahrheit der Dinge einzumischen (6. 211), und schildert, wie bedenklich jene Voreiligkeit der Menschen ist, die, mit der Erkenntniss des Klaren und Gewissen nicht zufrieden, auf unsichere Muthmassungen gerathen, und schliesslich, weil sie diese von ihren gewissen Einsichten nicht mehr unterscheiden können, Alles in Ungewissheit stürzen. Oft genug begeht Descartes selbst diesen Fehler, geht von Wahrscheinlichkeiten aus, die sich ihm unversehens in Gewissheiten verwandeln, und übersieht, dass die Ursache, die eine Erscheinung wohl hervorbringen könnte,

darum nicht die zu sein braucht, welche sie thatsächlich hervorgebracht hat. So entsteht ein kosmisches System, das zwar leicht und frei, »wie Minerva aus dem Haupte des Juppiter«, aus seinem Gedanken entspringt, aber, bei aller weitvorgeschrittenen Einsicht in Einzelfragen, als Ganzes ein Hypothesenspiel bleibt von nicht viel besserer Gewissheit als die Systeme der Alten. —

Nachdem das Verhältniss Descartes' zur wissenschaftlichen Erfahrung, (dessen Behandlung auf diese Abschweifung führte,) soweit es auf Grund der Regeln möglich, festgestellt ist, bleibt noch der Begriff der reinen Verstandeseinsicht oder Intuition näher ins Auge zu fassen.

B. Intuition.

Vorab ist in Erinnerung zu bringen, dass es sich hier allein um Erkenntnisstheorie handeln soll, welche von der Einmischung psychologischer oder metaphysischer Gesichtspunkte möglichst frei zu halten ist. Allerdings stellt Descartes unter R. XII eine ganze Theorie der Wahrnehmung und des reinen Denkens auf, welche seine Erkenntnisslehre stützen soll. Da ist die Erkenntnisskraft ein rein spirituelles Vermögen, vom Körper gänzlich unterschieden, das mit Sinnen und Einbildungskraft, die durch den Körper auf den Geist einwirken, theils in Verbindung, theils auch allein agirt; bald Einfluss auf sie übt, bald ihrem Einfluss unterliegt (35. 266 f.). Indessen ist zu beachten, dass diese ganze Theorie hypothetisch eingeführt wird und für die weiteren Folgerungen gleichgültig bleiben soll, so wie in der Geometrie Vieles willkürlich angenommen wird, was auf den Beweis hernach keinen Einfluss übt (32. 262; vgl. 36. 269). Dass sich aber in der That der Sinn der Intuition von allen diesen Voraussetzungen unabhängig feststellen lässt, wird das Folgende hoffentlich zeigen.

Demnächst muss klar gestellt werden, dass die reine Verstandeseinsicht Descartes' keineswegs ein bloss begriffliches Denken bezeichnet, in der Bedeutung wie Kant Begriff und Anschauung unterscheidet. Dagegen spricht schon die Wahl

des Ausdrucks *intuitus*, für dessen Anwendung sich Descartes ausdrücklich auf den ursprünglichen Sinn des lateinischen Worts beruft (6. 212), und den er durch den Vergleich des Sehens erläutert (26. 249); auch erinnere man sich des schon angeführten Ausdrucks »gegenwärtige Evidenz«. Dagegen spricht ferner noch entscheidender, dass die Mathematik für Descartes das erste und beständig vor Augen stehende Muster der intuitiven Einsicht ist. Denn die Mathematik von aller Anschauung loszulösen hat wohl noch kein Philosoph im Ernst versucht, und Descartes legt sogar ausdrücklich (R. XIV) auf die Vorstellung der mathematischen Objecte vermittelst der Einbildung Gewicht, und kämpft nicht weniger heftig, als z. B. Hume (*Treatise* P. III, S. II) gegen jene *entia philosophica* oder *abstracta*, die sich durch die Einbildung nicht vorstellen lassen, wie Ausdehnung ohne Ausgedehntes, Zahl ohne Gezähltes, Fläche ohne Tiefe, Linie ohne Breite, Punkt ohne Ausdehnung: wir können und sollen uns der Einbildung bedienen, auch um solche Sätze zu verstehen, welche dem Wortlaut nach von jenen unvorstellbaren Wesenheiten zu reden scheinen, sollen uns die Zahl immer an zählbaren Gegenständen, die Ausdehnung an der ausgedehnten Sache vorstellen u. s. f. (51—54. 299—304), auch von Grössen Nichts im Allgemeinen aussprechen, was sich nicht auf eine vorgestellte Grösse im Besondern übertragen lässt (50. 296 f.). Durchweg finden wir hier Descartes auf der Bahn eines gut aristotelischen Empirismus (nach Prantl's Ausdruck, Gesch. d. Logik III, 332), welcher, ohne das *A priori* preiszugeben, der Anschauung am sinnlichen Einzelding ihr ganzes Recht lässt und so den festen Boden der Erfahrung niemals verlässt. — So bestimmt aber Descartes die Anschaulichkeit der Mathematik anerkennt, so kommt es freilich nicht zu einer völlig genügenden Unterscheidung der mathematischen Einsicht von der bloss logischen, die ja auch auf dem *intellectus purus* beruhen soll. Descartes würde sonst die kantische Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen und den kantischen Begriff der reinen Anschauung erreicht haben, der ihm ebenso fremd ist wie Locke und Leibniz. So konnte denn

freilich auch der Begriff der Erfahrung nicht die entscheidende Bedeutung in seiner Erkenntnisstheorie gewinnen, die er bei Kant erlangt hat; womit wohl der tiefste Unterschied beider Systeme, was Erkenntnisstheorie betrifft, ausgesprochen ist.

Ist demnach die Intuition des reinen Verstandes keineswegs in einem Gegensatze zur Anschauung gemeint, da sie sich gleicherweise auf diese wie auf rein begriffliche Verhältnisse erstrecken soll, so ist nun näher zu bestimmen, was Intuition bedeutet. Descartes theilt (R. VI) alle Dinge, sofern sie eines durch das andere erkannt werden, in absolute und respective, und löst den ganzen Process des Erkennens in die Ableitung der letztern von den erstern auf. Absolut soll heissen, was als unabhängig, Ursache, einfach, universal, Eines, gleich, ähnlich, grade etc. — respectiv, was als abhängig, Wirkung, zusammengesetzt, particular, Vieles, ungleich, unähnlich, schief etc. betrachtet wird; das Erstere bezeichnet die »reine und einfache Natur« des Gegenstandes, von dem die Frage ist; das Letztere muss auf eine solche zwar jederzeit bezogen und davon irgendwie abgeleitet werden können, enthält aber immer zugleich etwas davon Abweichendes. Descartes bemerkt, dass, was in einer Hinsicht absolut, in einer andern respectiv sein kann; ferner (36 f. 269 f.), dass, was in wirklicher Existenz einfach und unzusammengesetzt ist, rücksichtlich des Verstandes noch zusammengesetzt sein kann; wie z. B. Ausdehnung und Gestalt nicht getrennt von einander existiren können, sondern nur immer in Einem Subject angetroffen werden, dennoch aber vom Verstande gesondert erwogen werden müssen, und also dem Körper, der aus beiden zusammengesetzt ist, voranzustellen sind. Die letzten, absoluten und einfachen »Naturen« theilt Descartes in rein körperliche, rein geistige, und gemeinsame, wie Existenz, Einheit, Dauer; wozu auch *communes notiones* gehören, wie dass zwei Dinge, die mit einem dritten dasselbe sind, es auch unter sich sind u. dgl. Diese letzten Elemente sind alle *per se nota* (38. 372); man kann sie nicht definiren, denn das hiesse das schlechthin Einfache zusammensetzen, sondern soll sie nur erkennbar von einander unterscheiden und Jedes für sich

mit dem Blick des Geistes fixiren (*defixa mentis acie intueri* 41 f. 279 f.). Ueber sie ist kein Irrthum möglich, weil Irrthum bloss im Urtheil ist, in der Anschauung des absolut Einfachen aber ist kein Urtheil enthalten (38. 272 f.). Gegenstand des Urtheils ist also stets die Verknüpfung von Begriffen. Diese Verknüpfung ist entweder nothwendig oder zufällig. Nothwendig ist sie, »wenn der eine Begriff in den andern auf verworrene Art so eingeschlossen ist, dass wir keinen von beiden deutlich auffassen können, wenn wir versuchen, ihn vom andern zu trennen. So ist die Gestalt mit der Ausdehnung, die Bewegung mit der Dauer oder Zeit verbunden, da wir weder Gestalt ohne alle Ausdehnung, noch Bewegung ohne alle Dauer denken können. So auch, wenn ich sage: $4+3=7$, so ist diese Zusammensetzung nothwendig, denn wir können die Siebenzahl nicht distinct vorstellen, ohne darin die Drei- und Vierzahl auf verworrene Art einzuschliessen, und ebenso ist Alles, was von Figuren oder Zahlen bewiesen wird, nothwendig mit dem verknüpft, wovon es behauptet wird ... Zufällig hingegen ist die Vereinigung dessen, was durch keine untrennbare Beziehung in Verbindung steht, wie wenn wir sagen: der Körper ist beseelt, der Mensch ist bekleidet« u. s. w. (38 f. 273 f.). Auf den nothwendigen Verknüpfungen aber beruht alle wahre Einsicht, in diesen also haben wir den letzten Sinn der Intuition zu erkennen.

Descartes' Erklärung, dass bei der nothwendigen Verknüpfung der eine Begriff im andern *confuse* eingeschlossen sei, könnte auf den Gedanken führen, dass er alle nothwendigen Verknüpfungen für analytisch nach Kants Ausdruck gehalten habe. Indessen dies würde der eignen Voraussetzung Descartes' widerstreiten, nach welcher es sich in allem Urtheil um Verbindung mehrerer, das heisst doch wohl verschiedner einfacher Begriffe handeln muss. Ausdrücklich wurde vorher gesagt, dass Ausdehnung und Gestalt für den Verstand verschieden, von einander unabhängig, und nicht Eines im Andern, wiewohl Beide in Einem Subject enthalten seien: die Verknüpfung beider durch ein nothwendiges Urtheil entspricht also nur der kantischen

Erklärung des synthetischen Urtheils (Kr. 39): »B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht; analytische Urtheile sind diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heissen.«

Ist aber der Satz: $4+3=7$, auch eine Verknüpfung von Verschiedenem, nicht von Identischem? Freilich, wenn auf der einen Seite schon die verbundene Vier- und Dreizahl und auf der andern die Siebenzahl vorgestellt wird, so ist hier Nichts weiter in Verknüpfung zu setzen, als die Zeichen. Eine Verknüpfung von Zeichen kann aber doch nicht wohl der Sinn der arithmetischen Proposition sein. Soll sie Etwas bedeuten, was Verstand hat, so kann es nur dies sein: eine quantitative Einheit — so nenne ich jede bestimmte Grösse, sofern sie als mit sich selbst Eine aufgefasst wird — ist mit einer andern quantitativen Einheit derselben Art nicht anders zusammen vorzustellen, als so, dass aus beiden ein neues Quantum entsteht, das sich in einer Einheit auffassen lässt. Diese Aufstellung enthält eine wirkliche Verknüpfung, oder besser Beziehung, nicht zwischen Identischem, was bloss verschieden benannt ist, sondern zwischen etwas in der Vorstellung wirklich Verschiedenem, nicht weniger als Figur und Ausdehnung verschiedene Vorstellungen, wiewohl in der Vorstellung des Körpers zu einer Einheit verknüpft sind. Man scheide nur scharf die Verknüpfung von Vorstellungseinheiten zu neuen Einheiten, einerseits von der Zusammenstellung von Worten oder Zeichen und anderseits von dem Hinzuthun eines Dinges zu einem andern (z. B. der Kugeln am Rechenknecht), so wird man nicht lange in Zweifel sein, ob $4+3=7$ ein synthetisches Urtheil darstellt oder nicht. Uebrigens darf, wenn auf solche Weise quantitative Einheiten (4, 3, 7) mit qualitativen (Ausdehnung, Figur, Körper), was die Verknüpfung im Urtheile betrifft, unter Einen Gesichtspunkt kommen, darum nicht übersehen werden, dass die Art der Verknüpfung in beiden Fällen verschieden ist.

Ich glaube somit behaupten zu dürfen, dass Descartes' nothwendige Verknüpfungen insgesammt als synthetisch zu verstehen sind. Das analytische Urtheil spielt bei ihm keine Rolle, weil es keine eigentliche Verknüpfung ausspricht, also eigentlich nicht Urtheil ist. Dass ihm indessen auch diese uneigentliche Verknüpfung durch Identität nicht unbekannt ist, zeigt eine Bemerkung unter R. XIV (52. 300): In dem Satze: der Körper ist ausgedehnt, bedeutet zwar Ausdehnung etwas Anderes als Körper, dennoch bilden wir nicht zwei distincte Ideen in unsrer Vorstellung, eine vom Körper, die andre von der Ausdehnung, sondern nur die Eine des ausgedehnten Körpers, und es ist in der Sache *(a parte rei)* nicht anders, als wenn ich sagte: das Ausgedehnte ist ausgedehnt; nur dem Verstande nach *(ratione)* unterscheiden wir die Ausdehnung vom Ausgedehnten, und so allgemein das Attribut *(quae in alio tantum sunt)* von seinem Subject. Hingegen wenn ich sage: Paul ist reich, so ist das Attribut von seinem Subject *realiter* unterschieden, und es ist durchaus nicht dasselbe, wie wenn ich sagte: der Reiche ist reich. — Hier hätten wir denn auch das »erklärende« Urtheil Kants, die Verknüpfung des nur dem Verstande nach Unterschiedenen durch die Besinnung auf die Identität in der Sache. Descartes' Beispiele sind mit solcher Schärfe gewählt, dass über den Sinn der Unterscheidung kein Zweifel sein kann, selbst wenn man etwa seine Erklärung nicht bestimmt genug finden sollte. Es geht auch das daraus völlig klar hervor, dass die Analysis nicht ohne eine vorgängige Synthesis möglich ist.

Die ursprünglichste Function der Erkenntniss, welche deren Gültigkeit und Grenzen zuletzt bestimmt, wird also von Descartes, sachlich genau übereinstimmend mit Kant, als Synthesis *a priori* aufgefasst, welche allein jene ursprünglichen Urtheile begründet, auf denen alle wahre Erkenntniss als ihrem letzten Fundamente ruht. Mit dem Begriff der nothwendigen Verknüpfung hat Descartes genau den Punkt getroffen, wo später Hume's Skepsis anknüpft, und von wo dann Kant zu einer neuen Lösung des Erkenntnissproblems fortschreitet. Eine Ab-

leitung, wie Synthesis *a priori* möglich sei, giebt Descartes nicht; nur dies steht ihm fest, dass sie die Wurzel aller gewissen Einsicht ist, und dass sie eine Grundlage im reinen Verstande haben muss. Es kam ihm nicht zum Bewusstsein, dass mit diesem reinen Verstande zunächst ein Problem aufgegeben, aber nicht gelöst war. Gleichwohl lassen sich die ersten Grundlagen einer Auflösung im Sinne Kants grade in den »Regeln« bereits ziemlich deutlich erkennen. Die Vernunft ist der Ausdruck der Einheit in unsrer Erkenntniss gegenüber der Mannigfaltigkeit ihrer Objecte; von ihr hängt alle Erkenntniss der Gegenstände ab, nicht sie von der Kenntniss der letzteren; und durch sie, nach dem Gesetze ihrer Einheit, giebt es allein Beziehung der Vorstellungen auf ein Object, Wahrheit und Falschheit; Sinne und Einbildung geben für sich keine Erkenntniss der Gegenstände, sondern nur die Materialien zu einer solchen. Nur ein Schritt ist von hier zu der Lösung, die Kant gefunden hat: die Gesetze der reinen Anschauung und des reinen Verstandes — wir sahen, dass Descartes' *intuitus* beide umfasst — leiten ihre Gültigkeit für Gegenstände der Erfahrung davon ab, dass durch sie die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand, und dadurch Erfahrung, als wahre Erkenntniss, allein möglich ist. Damit erhält erst das *A priori* seinen völlig klaren und haltbaren Sinn, nach welchem es nichts weniger als einen Gegensatz zur Erfahrung ausdrückt, und damit erst wird verständlich, was Descartes als Thatsache richtig erkannt hat: dass der reine Verstand in der Erfahrung selbst spielt, und dass in ihm die Grundlage der Gewissheit der Erfahrung selbst liegt. Allein der Eine, folgenreiche Schritt, der hier noch zu thun übrig blieb, war offenbar der schwerste, ja man kann sagen, dass er zu Descartes' Zeit unmöglich war. Erfahrung als Wissenschaft musste erst That und Wirklichkeit geworden sein, ehe man in Kants Sinne fragen konnte, wie sie möglich sei. Es mussten die fruchtbaren Keime der Naturerkenntniss, die zu jener Zeit erst aufzuspriessen begannen, sich schon voll und reich entfaltet haben, ehe ein kühner und tiefblickender Geist es unternehmen

konnte, die Naturerkenntniss selbst, als das merkwürdigste aller Phänomene, zum Gegenstande einer neuen, schon in der Fragestellung völlig eigenartigen und selbständigen wissenschaftlichen Untersuchung zu machen. Immerhin bleibt es eine beachtenswerthe und für den inneren Zusammenhang alles menschlichen Wissens bedeutsame Thatsache, dass einige der wichtigsten Grundzüge dieser neuen Wissenschaft längst vor ihrer wirklichen Ausführung thatsächlich da, und, wiewohl in ihrer letzten Bedeutung unerkannt, doch wirksam waren. Nach dieser Seite ist das Beispiel Descartes' vielleicht lehrreicher als irgend ein andres; und es lässt sich wohl behaupten, dass in den »Regeln« die ersten sicheren Fundamente zur haltbaren Begründung eines erkenntnisstheoretischen, nicht ontologischen Rationalismus wirklich vorliegen. Der Ausgang von der Forderung einer Wissenschaft der menschlichen Intelligenz, d. h. einer unabhängig und für sich selbst feststehenden Gewissheit über den Begriff und das Fundament aller Wahrheit der Erkenntniss, welche deswegen erreichbar sein muss, weil sie nicht ausser uns in den Objecten, sondern in der Natur und Gesetzlichkeit der Erkenntniss selbst ihren Ursprung hat: dies sind Grundlagen, auf denen sich wohl etwas Solideres bauen liess, als die ganze metaphysische Schulweisheit bis dahin zu Tage gefördert hatte. Wie weit Descartes dem so genial concipirten Gedanken in der Fortentwicklung seiner Metaphysik treu geblieben ist, wird in den nachfolgenden Kapiteln untersucht werden.

Hier bleibt nur noch die den »Regeln« zu Grunde liegende Anschauung von der Beschaffenheit und inneren Verknüpfung der gesammten Wissenschaft in Kürze zu entwickeln.

4. Descartes' Grundlegung der Wissenschaften nach den „Regeln".

Von der Mathematik nahm die erkenntnisstheoretische Untersuchung Descartes' ihren Ausgang. In ihr sieht er (R. IV) die eigentliche Darstellung seiner Methode; nicht aber in ihr, so wie sie gewöhnlich gelehrt wird, sondern in einer andern,

welche von einer mehr universalen Bedeutung ist. Er vermisst bei der gewöhnlichen synthetischen Beweisart mathematischer Sätze die deutliche Einsicht, warum es so ist und wie man dazu kommt, ja er findet, dass die Beruhigung bei Beweisen, die mehr durch Zufall, als durch Kunst gefunden werden und mehr dem Auge- und der Einbildung als dem Verstande einleuchten, dahin führt, dass man seine Vernunft zu gebrauchen verlernt. Jene alten Philosophen, meint er, die nur den der Mathematik Kundigen zum Studium der Weisheit zulassen wollten, müssen doch wohl eine andre Mathematik gekannt haben; nicht als ob sie im Besitze sonderlicher Kenntnisse gewesen wären; sondern sie müssen die wahre Idee der Philosophie und der Mathematik gehabt haben, deren Keim, von Natur in uns gelegt, in jenem einfachen und naiven Alterthum noch seine ursprüngliche Kraft besass, während er in uns durch das Lesen und Hören so vieler Irrthümer zerstört ist (10. 11. 219 ff.). In der geometrischen Analysis der Alten wie der algebraischen der Neueren erkennt er die Spuren jener wahren Mathese, und wird durch beide auf den Gedanken einer allgemeinen, universellen Mathese geführt, welche ohne Rücksicht auf bestimmte Gegenstände, ob es Zahlen, Figuren, Gestirne, Töne seien, Alles umfasst, was auf Ordnung und Maass Bezug hat. Die gemeinsame Bezeichnung nicht bloss der Algebra und Geometrie, sondern ebenso der Astronomie, Musik, Optik, Mechanik als mathematischer Wissenschaften scheint ihm eben auf eine solche Universalwissenschaft von Ordnung und Maass hinzuweisen, von der jene alle abhängen und welche selbst ohne Rücksicht auf die bestimmten Gegenstände derselben muss behandelt werden können. Man habe diese allgemeine Mathematik wohl um ihrer Einfachheit und Leichtigkeit willen vernachlässigt; Descartes will sie wieder zu der ihr gebührenden Geltung bringen.

Die Idee einer Universalmathematik gibt eine gute Erläuterung zu dem, was Descartes sich unter seiner Methode der Deduction denkt. Die Einheit des geistigen Blicks, mit der eine ganze Reihe gesonderter Disciplinen umspannt wird, indem sie auf die

ihnen gemeinsame Grundlage in unsrer Erkenntniss zurückgebracht werden, ist die einzige Basis der Begründung a priori, welche Descartes für alle Wissenschaft fordert. Genau aus diesem Motiv legte er, wie gezeigt worden, der gesammten menschlichen Einsicht als universalste Wissenschaft die der Erkenntniss selbst zu Grunde. Dasselbe Motiv ist ferner wirksam in dem, wodurch Descartes wohl am tiefsten und unmittelbarsten auf die Geschichte des menschlichen Denkens Einfluss geübt hat, in seiner mechanischen Auffassung aller Naturvorgänge, die sich in dem Satze: »*Apud me omnia fiunt mathematice in natura*« (VIII, 205) am schärfsten ausspricht. Grade die »Regeln« zeigen, wie alle drei Conceptionen unter sich zusammenhängen, aus Einem Geiste hervorgegangen und in einem einheitlichen Gedanken zusammenbefasst sind. Die universelle Wissenschaft des menschlichen Verstandes liegt allem Wissen, die universelle Mathematik näher aller Erkenntniss von Maass und Ordnung, endlich die besonderen Wissenschaften des Quantitativen aller Erkenntniss der Qualitäten zu Grunde.

Das Letzte wird in den Regeln zwar erst hypothetisch eingeführt, doch offenbar mit der Absicht, die Hypothese zu wissenschaftlicher Geltung zu bringen. Das Motiv für die mechanistische Ansicht ist ein doppeltes. Erstlich lesen wir (34. 264): Ausdehnung und Gestalt ist das den Sinnen Zugänglichste; sie wird getastet zugleich und gesehen; sie ist ferner in allem Wahrnehmbaren enthalten. Sei z. B. die Farbe, was man nur wolle, so wird man doch nicht leugnen, dass sie etwas Ausgedehntes und folglich Gestaltetes ist; was für Bedenken ist also dabei, wenn wir, ohne neue Wesen willkürlich zu erdichten, zwar von der Farbe nicht leugnen, was Andre etwa davon halten, doch aber von Allem abstrahiren ausser der Ausdehnung und Gestalt, und folglich die Farbenunterschiede als blosse Unterschiede der Gestalt auffassen. Sodann (49 f. 295 ff.): um Unbekanntes aus Bekanntem abzuleiten, muss zwischen diesem und jenem eine Vergleichung möglich sein; solche gibt es aber in exacter Weise nur im Quantitativen, d. h. beim Körper nur in seiner Ausdehnung und Gestalt.

Denn wenn man auch sagen kann, es sei ein Ding weisser oder weniger weiss, oder ein Ton höher oder weniger hoch als ein andrer, so lässt sich doch exact nicht bestimmen, wieviel der Unterschied beträgt, ausser durch Analogie mit der Ausdehnung eines irgendwie gestalteten Körpers. Durchaus ist es an beiden Stellen ein erkenntnisstheoretisches Motiv, welches für Descartes bei der Begründung der Lehre, die man gewöhnlich nach Locke als die von den primären und secundären Qualitäten bezeichnet, massgebend ist. Genau so finden wir es im *Monde* (IV, 220 ff.), wo es etwa heisst: Mögen wir im Feuer verborgene Qualitäten zur Erklärung der Wärme und des Lichts annehmen, welche wir wollen, sicher müssten wir überdies eine Bewegung seiner Theile ansetzen, um alle seine Eigenschaften zu erklären. Wenn wir nun, um nicht etwas mehr in der Sache anzunehmen, als wovon wir einsehen, dass es nothwendig darin sein muss, uns an diese Bewegung der Theile allein halten, und dann finden, dass daraus allein alle Erscheinungen des Feuers, mitsammt Wärme und Licht, völlig begriffen werden können, so werden wir schliessen, dass in der That keine andre Qualität im Feuer zu suchen, und dass diese Bewegung allein es ist, welche nach ihren verschiedenen Einwirkungen auf unsre Organe Wärme und Licht hervorbringt. Durch eine ganz entsprechende Argumentation macht Descartes in derselben Schrift (250 ff. 263) die mögliche Entstehung des Weltalls aus wenigen und einfachen mechanischen Gesetzen verständlich. Die Klarheit über die erkenntnisstheoretische Nothwendigkeit der mechanistischen Hypothese gab Descartes die Kühnheit, sie bis in ihre äussersten Consequenzen zu verfolgen. Schon in den Regeln wird nicht allein die Sinnesempfindung auf blosse körperliche Veränderungen in den Organen zurückgeführt, sondern ebenso das Gedächtniss, und alle Bewegungen der Thiere sowohl als des Menschen, soweit nicht bei diesem die »Vernunft« in Betracht kommt (34 f. 264 ff.).

Uebrigens war die mechanische Theorie eine Frucht der Zeit. Durch Keppler war sie nach wichtigen Seiten vorbereitet; ihre Grundzüge liegen bei Galilei bereits völlig klar zu Tage;

sie wurde dann, zwar nach Descartes, aber unabhängig von ihm, mit nicht geringerer Schärfe der Einsicht und Consequenz in der Durchführung von Hobbes vertreten. Diese Entwicklung soll im letzten Kapitel genauer verfolgt werden.

Es ist noch kurz darauf hinzuweisen, dass auch die Grundlagen der Metaphysik Descartes' sich in den Regeln wenigstens angedeutet finden. Als Beispiel einer nothwendigen Verknüpfung findet sich (39. 274) jene schon oben angeführte Ableitung einer ersten Gewissheit aus dem Zweifel an Allem, welche indess, wie gezeigt wurde, hier noch nichts Metaphysisches enthält. Gleich darauf aber folgen, als Beispiele von Verknüpfungen, welche zwar nothwendig, aber nicht ohne Vermittlung einzusehen sind, die Sätze: Ich bin, also ist Gott; Ich denke *(intelligo)*, also habe ich eine vom Körper unterschiedene Seele. Sollen diese Sätze mit dem Ausgang vom allgemeinen Zweifel in einem inneren Connex stehen, so gehört in diesen als nothwendiges Glied: Ich denke, also bin ich. Dieser Satz findet sich nun nicht in den Regeln, doch wird (6. 212) bemerkt, es wisse ein Jeder durch die Intuition des Geistes, dass er existirt, dass er denkt, ebenso wie, dass ein Dreieck von drei Seiten begrenzt wird u. dgl. Aus diesen Stellen, in Verbindung mit der Andeutung (7. 215), die auf einen Vernunftbeweis für Gott und Seele hinzudeuten scheint, geht zur Genüge hervor, dass dem Verfasser der Regeln bereits die ersten metaphysischen Conceptionen des *Discours* und der Meditationen bekannt waren. Ob diese sich mit den erkenntnisstheoretischen Principien der Schrift in einen ähnlichen inneren Zusammenhang bringen lassen, wie er sich für die mathematische und physische Grundansicht Descartes' nachweisen liess, wird erst die Prüfung der Hauptschriften ergeben, zu welcher nun überzugehen ist.

Zweites Kapitel.

Das Princip des Zweifels und die erkenntnisstheoretische Begründung des „Cogito ergo sum".

Es soll in diesem und den nächsten Kapiteln untersucht werden, wie die Grundgedanken der Erkenntnisslehre Descartes' sich in seiner Metaphysik wirksam zeigen; wie weit diese sich auf jene etwa stützt, sie modificirt oder erweitert.

1. Die Grundabsicht der Metaphysik Descartes' im Verhältniss zu den „Regeln".

Ausgesprochen liegt der ganzen Metaphysik Descartes' zu Grunde die Idee einer Erneuerung der Wissenschaft von der Wurzel aus, indem alles überkommene Wissen zunächst in Frage gestellt und nach einem einheitlichen, absolut sicheren Ausgangspunkt der Erkenntniss gesucht wird.

Disc. I: Um zur Wahrheit zu gelangen, kommt es nicht auf ein aussergewöhnliches Maass von Verstand, sondern nur darauf an, dass man den richtigen Weg einschlägt (vgl. *Recherche de la vérité* XI, 334 f. und die »Regeln«). Diesen will Descartes zeigen. In dem überlieferten Wissen findet er soviel Zweifel und Irrthum, dass er damit nichts erreicht zu haben glaubt, als die Entdeckung seiner völligen Unwissenheit. Insbesondre in der Philosophie gebe es noch Nichts, was nicht streitig und also zweifelhaft sei: Alles aber, was auf blosser Wahrscheinlichkeit beruhe, sei schon für so gut wie falsch zu erachten

(vgl. *Disc.* IV *in.* und *Reg.* II). Da nun von der Philosophie alles andre Wissen abhänge, so gebe es bisher Nichts, was absolut gewiss wäre.

Nothwendig ist es daher (II), den ganzen Bau der vermeinten Wissenschaft nieder zu reissen und erst seine Fundamente fester zu legen (vgl. XI, 347 f.); mit allen ohne Prüfung angenommenen Ueberzeugungen können wir nichts Besseres thun, als sie ein für allemal abwerfen und andre, oder dieselben, nachdem wir sie vor dem Urtheil der Vernunft gerechtfertigt und auf ihre Wahrheit geprüft haben, wieder annehmen.

Die Einheit des Fundaments alles wahren Wissens setzt Descartes durchaus voraus. Alles wirkliche Wissen muss aus Einem Geist concipirt werden können, sowie Alles, was aus Einem Geist und Plan entspringt, vollkommner ist, als woran Viele zusammengearbeitet haben. Denn das Wissen, von dem hier allein die Rede ist, das Wissen aus Principien, *a priori*, hängt von der Vernunft ab, nicht von Lehre und Ueberlieferung, vom Urtheil, nicht von blosser Erfahrung, von der selbsteignen Einsicht der Verstandes, nicht von der Autorität der Schul- und Bücherweisheit. Vernunft aber verlangt völlig unzweifelhafte Gewissheit; Alles, was dieser Forderung nicht entspricht, muss sie als falsch verwerfen.

Es braucht kaum noch darauf hingewiesen zu werden, dass diese Anschauungen mit denen der »Regeln« genau zusammenhängen und im Einklang sind. Auch dort ging Descartes aus von dem Gedanken der Einheit alles Wissens im menschlichen Verstande, als von dem alle Erkenntniss abhängt und in dem sie ihre letzte gemeinsame Wurzel hat. Auf dieser Grundlage wurde auch dort eine völlig zweifellose Gewissheit gefordert für alle Erkenntniss, die diesen Namen in Wahrheit verdient; und behauptet, es müsse erreichbar sein, sich einmal für allemal wenigstens darüber Gewissheit zu verschaffen, was von jedem Gegenstande zu erkennen möglich ist und was nicht. Auch dort wurde aus diesem Grunde alles irgend zweifelhafte, bloss wahrscheinliche Wissen für nicht viel mehr als Täuschung, alle bloss historische, auf die Autorität der Ueberlieferung

gegründete Kenntniss für werthlos vor dem Anspruch der Vernunft erklärt.

Ganz auf diesen Grundlagen beruhte auch die Methode, welche die Regeln lehrten, nämlich der Weg der Intuition und Deduction, wofür als Musterbeispiel ihm das Verfahren der Mathematik vor Augen stand.

Genau stimmt damit überein, was der *Discours* (140—146) über die Methode lehrt. Die Logik dient mehr, gewonnene Erkenntnisse Andern mitzutheilen, als wirklich neue zu gewinnen. Auch die Mathematik hat bis dahin ihren wahren Nutzen noch nicht erreicht (128. 143); dieser liegt eben in der Methode, welche Descartes, wie in den Regeln, so verallgemeinern will, dass sie auf jede Art des Wissens Anwendung findet (145). Die Grundregeln, Nichts als wahr anzunehmen, was nicht einleuchtend als wahr erkannt wäre, und alle Erkenntniss in deductiver Ordnung aus so evidenten Grundeinsichten zu entwickeln, geben genau das wieder, was wir in den Regeln unter dem Titel der Intuition und Deduction kennen gelernt haben. Die Mathematik allein besitzt schon wahre Demonstrationen, d. h. gewisse und einleuchtende Gründe; welchen Vortheil sie der Einfachheit ihres Objects verdankt (I, 142 f. vgl. *Reg.* II). Eine gleiche deductive Verkettung der Einsichten wie hier erwartet jedoch Descartes auch in jedem andern Gebiete des Wissens zu finden, und hofft so zur vollkommenen Erkenntniss aller unserm Wissen zugänglichen Wahrheiten gelangen, und selbst von denen, die ihm verschlossen sind, angeben zu können, auf welchem Wege und bis wieweit sie gewusst werden können. Dass eine so vollkommne Erkenntniss erreichbar sei, scheint ihm keine vermessene Hoffnung, weil ja die Wahrheit einer jeden Sache nur Eine ist, und also Jeder, der sie findet, auch Alles davon weiss, was gewusst werden kann (I, 144; vgl. XI, 244. 248).

Es soll endlich diese Methode, die von dem Verfahren der Mathematik, als der einzigen genügend begründeten Wissenschaft, abstrahirt ist, auch auf die Metaphysik Anwendung finden, ja in ihr erst ihren eigentlichen Endzweck erfüllen. So vollkommen

sie sich ihm schon in der Mathematik bewährt hat, so gilt ihm seine Beschäftigung mit dieser nur als Vorübung zu den wichtigeren, aber auch schwierigeren Untersuchungen der Philosophie (I, 140. 145 f. 154; vgl. XI, 218. 219. 224). Es folgt daraus, dass Descartes, als er an das Unternehmen seiner Metaphysik herantrat, die Grundzüge der in den »Regeln« dargestellten Methode mit Bewusstsein festgehalten hat. Wir dürfen daher mit Bestimmtheit erwarten, die Anschauungen vom Wesen der Erkenntniss, welche dieser Methode zu Grunde liegen, auch in Descartes' Metaphysik fortwirkend zu finden.

2. Ableitung des „Cogito ergo sum".

Das Erkenntnissprincip, durch welches Descartes zu seinem ersten metaphysischen Satze gelangt, ist bekanntlich das Princip des Zweifelns, um gewiss zu werden. Er verwirft als absolut falsch Alles, woran nur der mindeste Zweifel denkbar ist, um zu sehen, ob nicht danach Etwas in seiner Ueberzeugung zurückbleibe, was völlig unzweifelhaft ist (I, 157). Er zweifelt also nicht nach Art der Skeptiker, welche zweifeln, nur um zu zweifeln, und eine immerwährende Unentschiedenheit affectiren, sondern in der Absicht, den nachgiebigen Boden und Sand zu entfernen und auf Fels oder Thon zu stossen. Und indem sein Zweifel sich nicht auf schwache Vermuthungen, sondern auf klare und gewisse Folgerungen gründet, so hofft er auch aus dem Allerzweifelhaftesten immer noch irgendeinen hinlänglich sicheren Schluss ziehen zu können, und wenn es nur der wäre, dass nichts Gewisses in der Sache zu finden ist (153 f.). Ebenso heisst es in den Meditationen: es ist nothwendig, alle angenommenen Meinungen ein für allemal von Grund aus zu zerstören, wenn wir irgendetwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften aufstellen wollen; und zwar haben wir unsre Ueberzeugungen nicht einzeln, sondern nach dem gemeinsamen Fundament, auf dem sie alle ruhen, in Zweifel zu ziehen, und nicht aus Unbedacht und Leichtfertigkeit, sondern aus festen, wohlüberlegten Gründen (*Med.* I). Damit wird denn verständlich,

inwiefern grade der Zweifel zur Gewissheit führen soll; dies ist dadurch allein möglich, dass dem Zweifel selbst schon eine Gewissheit zu Grunde liegt. Der gegründete Zweifel setzt ein Wissen, das selbst vom Zweifel ausgenommen ist, mit Nothwendigkeit voraus.

In den »Regeln« knüpfte Descartes sein Princip des Zweifels an das sokratische Wissen des Nichtwissens an, und zwar in der bestimmteren Fassung: wenn Sokrates weiss, dass er nicht weiss, so weiss er folglich, dass ein Unterschied ist zwischen wahr und falsch; das Wissen des Nichtwissens setzt einen Vernunftbegriff der Wahrheit voraus, nach dessen Norm allein alles grundlos angenommene Wissen für trüglich erkannt wird; auch muss dieses Wissen von aller Metaphysik, die an diesem Massstab ja erst zu prüfen ist, unabhängig sein und ihr vorausgehen. Es beweist sich wiederum klar der rationale und zugleich streng kritische Charakter des Descartes'schen Erkenntnissprincips.

Die Ableitung des ersten metaphysischen Satzes, der die Existenz des denkenden Wesens feststellt, ist nun allbekanntlich die: dass nach Beseitigung alles Bezweifelbaren, d. h. alles gegenständlichen Inhaltes unsrer Vorstellungen überhaupt, das Subject des Denkens, das Ich, als das einzig unbezweifelbar Wirkliche zurückbleibt; indem durch das Denken unmittelbar und absolut niemals die Existenz des Gedachten, wohl aber die Existenz des Denkenden verbürgt ist.

Am klarsten wird dieser Sinn des »*Cogito ergo sum*« in der »*Recherche de la vérité par les lumières naturelles*«. Nachdem hervorgehoben worden, dass, wer zu sicherem Wissen gelangen will, die Gefahr nicht scheuen dürfe, in die Unwissenheit des Sokrates oder die Ungewissheit der Pyrrhonianer zu gerathen (XI, 351), wird der allgemeine Zweifel an allen Dingen, deren Kenntniss die Sinne uns zuführen, als der feste und unbewegliche Punkt bezeichnet, von dem aus wir allein zur Gewissheit gelangen können. Nicht zweifeln kann ich eben daran, dass ich zweifle, es ist also gewiss, dass ich zweifle, und

ebenso, dass ich bin, indem ich zweifle; und zwar gewiss eben durch mein Zweifeln; denn wäre ich nicht, so könnte ich nicht zweifeln (354). Was aber bin ich, eben nur insofern als ich zweifle? Nicht mein Körper, an dem zweifle ich eben, und weiss doch in diesem Zweifel und sogar durch denselben, dass ich bin (359). Es bleibt nur mein Denken; denn zweifle ich, so denke ich jedenfalls; dächte ich nicht, so könnte ich nicht wissen, ob ich zweifle, noch ob ich existire; ich bin indessen, und ich weiss, dass ich bin, und ich weiss es, weil ich zweifle, d. h. weil ich denke; hörte ich einen Augenblick auf zu denken, so wäre es möglich, dass ich damit zugleich aufhörte zu sein. So ist also das Einzige, was ich nicht von mir trennen kann, wovon ich gewiss weiss, dass Ich es bin, und was ich ohne Furcht der Täuschung behaupten darf: dass ich ein denkendes Wesen bin (365 f.). Es wird eingewandt: um so zu folgern, müsste ich voraus wissen, was Zweifeln, was Denken, und was Existenz ist (367). Allein dies weiss ein Jeder, nicht durch eine Definition *per genus et differentiam*, sondern weit gewisser und unmittelbarer durch die eigne Erfahrung, durch jenes Bewusstsein oder innere Zeugniss, das Jeder in sich selbst findet, indem er die Sachen prüft. So wie wir vergeblich dem Blinden die Farben erklären würden, während wir nur die Augen zu öffnen brauchen, um sie zu sehen, so brauchen wir nur zu zweifeln und zu denken, um zu erkennen, was Zweifel und Denken ist. Ich kann niemals darüber in Zweifel sein, was Zweifel ist, wiewohl ich erst angefangen habe es zu erkennen oder vielmehr daran zu denken, indem ich die Erfahrung davon machte. Mein Zweifeln selbst genügt, mich den Zweifel, und damit zugleich die Gewissheit, erkennen zu lassen: sobald ich angefangen habe zu zweifeln, habe ich auch angefangen, mit Gewissheit zu erkennen. Aber mein Zweifel und meine Gewissheit bezogen sich nicht auf dieselben Gegenstände: mein Zweifel betraf allein die Dinge, welche ausser mir existiren, meine Gewissheit mich selbst und mein Zweifeln (370—372). Ich bin, Ich denke, Ich bin ein denkendes

Wesen, dies ist (374) die Reihenfolge, in der, von dem einzigen festen Punkte des allgemeinen Zweifels aus (353. 366), die ersten Erkenntnisse der Metaphysik gewonnen werden. Ich zweifle, also bin ich, dies ist die absolut erste Position (so 369); ich bin aber, insofern ich zweifle, nichts anders als denkend: also bin ich ein denkendes Wesen.

Der *Discours* setzt dafür unvermittelt den Ausdruck: eine Substanz, deren ganze Essenz oder Natur im Denken besteht. Man hat hier die Einführung des Terminus Substanz angefochten. Mit Recht, wenn darunter ein auch ausser dem Denken existirendes und beharrendes Subject verstanden werden sollte. Allein dies ist durch die Ableitung des Satzes grade ausgeschlossen; es folgt aus derselben genau, wie es *Med.* II heisst: dass der Satz »Ich bin, Ich existire« nothwendig wahr ist, indem ich ihn denke; denke ich nicht, so kann es sein, dass ich gar nicht existire. Als was sollte auch die Substanz, deren ganzes Wesen im Denken besteht, ausser dem Denken existiren? — Noch unhaltbarer ist die Meinung, dass mit der Feststellung des *Cogito ergo sum* auch bereits die Unabhängigkeit der denkenden von der ausgedehnten Substanz erwiesen sein sollte. Meditationen und *Recherche* sprechen mit voller Bestimmtheit das Gegentheil aus. In den Ersteren lesen wir: Ich kann, indem ich meine Existenz denke, vom Körper abstrahiren, vom Denken nicht. Ich lasse aber hier Nichts zu, als was mit Nothwendigkeit wahr ist. Also bin ich präcis nur ein denkendes Wesen. — Vielleicht trifft es sich aber, dass eben Jenes, was ich hier, weil es unbekannt ist, als nicht seiend voraussetze, in der That von jenem Ich, welchen ich kenne, nicht verschieden ist? — Dies weiss ich nicht, darüber streite ich nicht; urtheilen aber kann ich nur von dem, was ich weiss. Ich weiss, dass ich existire; ich forsche nach, wer jener Ich sei, von dem ich dies weiss; es ist ganz gewiss, dass dessen Erkenntniss, präcis in diesem Sinne genommen, nicht abhängt von dem, dessen Existenz ich noch nicht weiss, also nicht irgend von dem, was ich in der Einbildung vorstelle, d. h. vom Körper (*Med.* II, p. 12). Ebenso *Rech.* XI, 359: Ich weiss nicht, dass

ich ein Körper bin, denn daran kann ich zweifeln; ich kann ebensowenig schlechthin leugnen, dass ich ein Körper bin; nichtsdestoweniger bin ich gewiss, auch wenn ich alle diese Voraussetzungen bei Seite lasse, dass ich existire. Und so habe ich allerdings ein Recht zu schliessen: insofern als ich zweifle, bin ich nicht Körper; ich würde sonst, indem ich an meinem Körper zweifle, ebendamit an mir selbst zweifeln, was ich nicht kann, da eben jener Zweifel mir meine Existenz beweisen würde.

Nachdem der Sinn und Gehalt des ersten metaphysischen Satzes genügend klargestellt worden, ist nun seine Begründung noch näher ins Auge zu fassen, deren sorgfältige Prüfung deshalb von besondrer Wichtigkeit ist, weil die Art, wie dieser Satz gewonnen wurde, von Descartes als Muster für die Ableitung aller weiteren Sätze seiner Metaphysik hingestellt, und das allgemeine Kriterium der gewissen Erkenntniss daraus abgeleitet wird (I, 159: *Après cela je considérais* etc.; *Med.* III).

Die Eigenthümlichkeit, welche unsern Satz von einem bloss methodischen unterscheidet und zu einem metaphysischen macht, liegt ohne Zweifel darin, dass er Existenz behauptet, nach Kants Ausdruck ein Existentialsatz ist. Worauf beruht dieser Existentialsatz? vor Allem, ist er, nach Descartes' Meinung, für analytisch oder synthetisch anzusehn?

In der Form, wie der Satz ausgesprochen wird, scheint er freilich analytisch zu sein, denn aus der Hypothesis »Ich denke« ist die Thesis »Ich bin« gewiss nicht erst durch eine Folgerung synthetisch zu gewinnen, sondern bereits darin eingeschlossen.

Indessen ist der zu Grunde liegende Gedanke offenbar der, dass aus der Wirklichkeit des Denkens (schlechtweg) die Wirklichkeit des Denkenden gefolgert wird; ist das Denken, so ist ein Denkender; und diese Ableitung ist offenbar nur durch eine Synthesis vollziehbar. Denn aus dem allgemeinen Begriff des Denkens lässt sich das Dasein des Denkenden durch keine Analyse herausbringen, sondern nur wenn ich auf die Wirklichkeit des Denkens zurückgehe, finde ich mit dieser die Wirklichkeit des Denkenden, nicht die des Gedachten,

nothwendig verknüpft: denn alles Denken hat auf ein Ich, welches existirt, jederzeit unmittelbare und nothwendige Beziehung, während die Beziehung auf ein existirendes Etwas, das dem Inhalt unsrer Gedanken entspricht, in jedem besondern Falle bezweifelt werden kann, und erst einer anderweitigen Begründung bedarf.

Dass Descartes die Folgerung genau so verstanden hat, geht aus seiner Antwort auf die zweiten Einwände (*Resp.* II, 3, p. 87) bestimmt hervor. Die Existenz des denkenden Wesens, heisst es dort, wird nicht durch einen Syllogismus aus dem Denken erschlossen, sondern durch eine einfache Intuition des Geistes anerkannt: denn sonst müssten wir den Obersatz »Alles, was denkt, ist oder existirt« zuvor erkannt haben; diesen sehen wir aber vielmehr erst dadurch ein, dass wir bei uns selbst erfahren, dass es unmöglich ist zu denken, ohne zu existiren. Denn es ist die Natur unsres Geistes, die allgemeinen Sätze aus der Erkenntniss der besondern zu gewinnen (Vergl. *Epist. de Gass. inst. p.* 168).

Hier weist der Ausdruck »*intuitus mentis*« direct auf den *intuitus* der Regeln, der als Synthesis *a priori* schon nachgewiesen wurde; und der andre Ausdruck, dass die Erkenntniss der Existenz des Ich auf einer unmittelbaren Erfahrung beruhe, auf das aus der *Recherche* schon Angeführte: dass wir, was Zweifeln, Denken und Sein ist, nicht aus einer Definition, sondern aus der Erfahrung unsres Zweifelns, Denkens und Existirens so unmittelbar erkennen, wie der Sehende die Farben.

Der stehende Ausdruck der Hauptschriften Descartes' für die Art der Einsicht des *Cogito ergo sum* ist zwar nicht *intuitus* oder innere Erfahrung, sondern »klare und deutliche Perception«. Aber auch unter dieser Bezeichnung ist die »nothwendige Verknüpfung« der *Regulae* unschwer wiederzuerkennen. Der eigne Zusammenhang der späteren Schriften, und keineswegs bloss die Aehnlichkeit der Definition der klaren Perception und des *intuitus* der Regeln, oder der mehrfache Gebrauch des Wortes *intuitus* auch in den späteren Schriften führt auf diese

Uebereinstimmung hin. Denn unzweifelhaft ist es die Verbindung zweier Begriffe im Urtheil, was klar und deutlich eingesehen werden soll, da es um das Kriterium der Wahrheit und Falschheit eben zu thun ist, Wahrheit und Falschheit aber nur im Urtheil stattfinden und Urtheil für Descartes durchaus Verknüpfung von Vorstellungen, nicht Analyse Eines Vorstellungsinhaltes nach seinen verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen bedeutet. Auch wird die Nothwendigkeit der Folge immerfort betont; einer solchen bedürfte es gar nicht, wenn es sich um die blosse Zergliederung Eines Vorstellungsinhaltes handelte.

Hiernach wird man selbst die Berufung darauf, dass das Gegentheil des Satzes widersprechen würde, nicht als Beweis für seinen analytischen Charakter anführen dürfen. Jeder Satz, der eine Nothwendigkeit ausspricht, kann formell auf den Satz des Widerspruchs gestützt werden, da das Gegentheil des Nothwendigen allemal unmöglich ist. Darum fliesst aber doch sachlich die Nothwendigkeit eines Satzes nicht aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, sondern diese aus jener. Die Berufung anf den Satz des Widerspruchs begründet nicht die Nothwendigkeit eines synthetischen Satzes, sondern bringt nur in Erinnerung, dass wir nicht umhin können, die Synthesis im Gedanken zu vollziehen.

Ich hoffe auch nicht dem Einwande zu begegnen, die Wirklichkeit des Ich sei doch in der Wirklichkeit des Denkens thatsächlich eingeschlossen und nicht noch als etwas Besonderes damit verknüpft, also sei der Satz analytisch. Der Einwand wäre nicht triftiger, als der gegen die synthetische Natur des Satzes $4+3=7$, dass ja doch die Vier und die Drei in den Sieben wirklich enthalten und nicht Etwas noch ausserdem sind. Nicht davon hängt der analytische oder synthetische Charakter eines Satzes »A ist B« ab, ob die Existenz, die durch B bezeichnet ist, mit der durch A bezeichneten gegeben und in ihr eingeschlossen sei oder nicht, sondern davon allein, ob die Vorstellung A die Vorstellung B involvirt, oder ob die Verknüpfung Beider in Einer Existenz erst in ihrer Noth-

wendigkeit von uns eingesehen werden muss. Ich kann nun sehr wohl denken d. h. vorstellen, ohne mir der Beziehung auf mein Subject dabei bewusst zu sein; auch Kant lehrt nur: das »Ich denke« muss alle meine Vorstellungen begleiten können, nicht: es begleitet sie; noch weniger: es ist darin identisch enthalten, wie es doch müsste, wenn die Existenz des Denkenden aus dem Denken analytisch folgen sollte.

3. Verhältniss zu Kant. Charakter des cartesianischen „Idealismus."

Es schien nöthig, über den analytischen oder synthetischen Charakter des »*Cogito ergo sum*« so ausführlich zu handeln, weil kein Geringerer als Kant gegen den Satz eingewandt hat, er spreche nicht eine Folgerung aus, sondern sei ein identischer, tautologischer, mithin analytischer Satz; *Cogito* heisse schon soviel als: *Sum cogitans*, schliesse also die Existenz des Denkenden schon ein (Kr. 302; 696 Anm.; 700, 701: Ich denke, oder: Ich existire denkend). Er begründet seinen Einwand damit (696 A.), dass, wenn der Satz eine Folgerung enthalten sollte, der Obersatz: Alles, was denkt, existirt, vorausgehen müsste, während doch mit dem Denken, allgemein genommen, die Existenz keineswegs nothwendig verknüpft sei. Kant befindet sich also in dem Irrthum, als sollte die Existenz aus dem blossen Begriff des Denkens syllogistisch gefolgert werden, was Descartes ausdrücklich zurückweist.

Aber auch abgesehen von diesem Missverständniss hat Kant den Satz offenbar nicht in dem Sinne aufgefasst, wie Descartes. Wenn Kant sagt, das cartesianische *Cogito* sage die Wirklichkeit unmittelbar aus (302; vgl. 297 und 312); es drücke zwar eine unbestimmte empirische Anschauung d. i. Wahrnehmung aus, aber das »Ich« darin sei eine rein intellectuelle Vorstellung, nämlich der Ausdruck für den Actus, Ich denke (696 A.); in welchem Actus (nach 676 A.) das Dasein schon gegeben ist; ferner (701): der Satz »Ich denke«, sofern er soviel sagt als »Ich existire denkend« — dies sagt nach 302 und 312 das

cartesianische *Cogito* — sei nicht blosse logische Function, sondern bestimme ausserdem das Subject, welches dann zugleich Object ist, in Ansehung der Existenz, nämlich durch Data des inneren Sinns, als Erscheinung; in ihm sei daher sowohl Spontaneität des Denkens als Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjects angewandt; so ist klar, dass Kant in den Vordersatz »Ich denke« weit mehr hineingelegt hat, als Descartes darin hat aussprechen wollen; nämlich Alles, was der Nachsatz »also bin ich« nur irgend enthalten kann. Für Descartes bedeutet »Ich denke« Nichts weiter als irgend einen bewussten Zustand oder eine Vorstellung; und zwar, des Gegensatzes wegen, in welchem die Existenz des denkenden Wesens begründet wird, insbesondre den Zustand des Zweifels an Allem, was ich als Gegenstand meiner Vorstellung gegenüber denke; und findet mit diesem wie allgemein mit jedem Zustande des Bewusstseins unzertrennlich verknüpft das Bewusstsein eines Subjects, dem diese Vorstellung inhärirt, Ich genannt, welches in eben dieser Verknüpfung von uns nicht anders als existirend gedacht werden kann. So kann kein Zweifel sein, dass der Satz eine Synthesis enthält; Kant hingegen, der ausser dem Vorhandensein irgend einer Modification des Bewusstseins (»Receptivität der Anschauung«) auch schon die Beziehung auf das Ich, als den alle meine Vorstellungen begleitenden »Act der Spontaneität«, in das *Cogito* hineinlegt, findet so freilich mit Recht das *Sum* schon darin eingeschlossen.

Bis hierhin könnte es scheinen, als ob die Differenz mehr die Form als den sachlichen Grund der Ableitung beträfe. Indessen führt sie unmittelbar auf eine Erwägung, die auch für das Verständniss der Sache von der grössten Bedeutung ist. Es fragt sich: hat Kant wohl ein Bewusstsein davon gehabt, dass das Ich, dessen Existenz Descartes begründen will, nothwendig nur das Ich sein kann, welches er selbst das Ich der reinen, transscendentalen Apperception nennt, nämlich jene rein intellectuelle Vorstellung, die Kant, mit Anlehnung

an Descartes' *Cogito*, doch, wie gezeigt worden, nicht ganz in seinem Sinne, als den »Actus Ich denke« bezeichnet? — Es scheint nicht, dass Kant es so aufgefasst hat; es hätte ihm sonst nicht entgehen können, dass Descartes' Fundamentalsatz mit den tiefsten Grundlagen seiner Transscendentalphilosophie in genauer Beziehung steht, und den Grundgedanken seines »transscendentalen Idealismus« — wiewohl ohne das Bewusstein seiner entscheidenden Bedeutung — anticipirt. Die genaue Aufklärung dieses Verhältnisses ist vielleicht sachlich der grösste Gewinn, der aus einer Untersuchung der Erkenntnisslehre Descartes' zu ziehen ist; es wird daher entschuldigt werden, dass ich auf diese Frage mit einiger Ausführlichkeit eingehe.

Kants Lehre vom denkenden Ich und der Begründung seiner Existenz ist in den Hauptzügen folgende. Die blosse Apperception: Ich denke (294), die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung Ich, von der man nicht einmal sagen kann: dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet; das Ich oder Er oder Es, welches denkt, durch welches nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken = X vorgestellt wird, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können (296); welches bloss die Beziehung ausdrückt, die alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subject hat, dem es inhärirt (299; vgl. Proleg. §. 46), ist sofern nicht eine Erkenntniss des Ich, als des realen Subjects der Inhärenz, oder des Subjects an sich, welches unsern Gedanken als Substratum zu Grunde liegt (299); dieses ist vielmehr durch das unsern Gedanken angehängte Ich »nur transscendental bezeichnet, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wissen« (303). Es kann daraus weder Beharrlichkeit, die allein den empirisch brauchbaren Begriff einer Substanz giebt (299), noch die wirkliche Einfachheit unseres (transscendentalen) Subjects (303), noch die Identität

in verschiedenen Zeiten (Personalität 310), noch selbst die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwaigen transscendentalen Substratum äusserer Erscheinungen (323) gefolgert werden; Schlüsse, die insgesammt auf nichts als der Verwechslung logischer und realer Prädicate beruhen; einem transscendentalen Scheine, der zwar unvermeidlich, aber nicht unaufheblich ist. Zur wirklichen Erkenntniss des Subjects der Gedanken ist immer Anschauung vor dem inneren Sinn erforderlich, durch die dasselbe aber jederzeit nur als Erscheinung, unter der Bedingung der Zeit, die keine Bestimmung irgendeines Dinges an sich selbst sein kann (402), erkannt wird.

Indessen liegt diese reine Apperception »Ich denke« doch aller unsrer Erkenntniss fundamental zu Grunde. Ihre ursprüngliche synthetische Einheit ist der Grund der Möglichkeit aller Synthesis a priori, aller Beziehung auf den Gegenstand, alles Urtheils. Sie ist zwar nur eine »Bedingung« alles Denkens, nicht selbst ein Gedanke von gegenständlichem Inhalt; aber als solche Bedingung ist sie die Grundlage aller Begriffe, durch die wir etwas vom Gegenstande erkennen, und somit ursprünglicher als alle (Tr. Ded. 2. Aufl. §. 16—19). — Was enthält nun diese Apperception, wenn sie keine Erkenntniss noch überhaupt den mindesten Begriff von einem Gegenstande gibt? — In der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception bin ich mir meiner selbst bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin (676. §. 25). Zur Erkenntniss unserer selbst gehört zwar, ausser der Handlung des Denkens, noch eine bestimmte Art der Anschauung, und rücksichtlich dieser habe ich von mir keine Erkenntniss, wie ich bin, sondern bloss wie ich mir selbst erscheine; aber mein eigenes Dasein ist darum nicht Erscheinung, viel weniger blosser Schein (676. 700); vielmehr bin ich im Bewusstsein meiner Selbst beim blossen Denken das Wesen selbst (701), nur dass ich es in dieser Absonderung durch keinerlei Prädicate weiter bestimmen kann.

Wiewohl also die Vorstellung Ich, in welcher alle meine Vorstellungen, sofern sie mir zugehören, »wenigstens müssen

verknüpft werden können« (127. 128 A. 659), an »Inhalt« völlig leer ist, so beweist sie dennoch und bezeichnet unmittelbar eine Wirklichkeit, die mir ursprünglicher feststeht als jede andre, und die für mich in diesem Bewusstsein durch keine Bedingung des Raumes oder der Zeit eingeschränkt ist, da dabei von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahirt wird; also eine Wirklichkeit schlechtweg, die wir freilich durch keine andern Prädicate »bestimmen« können, als die uns im innern Sinn unter der Form der Zeit gegeben sind.

Eine solche »Wirklichkeit schlechtweg« hat nun aber grade Descartes in seinem Satze, als ersten unerschütterlichen Ausgangspunkt seiner Metaphysik, feststellen wollen. Er fand sie verbürgt durch das Denken selbst, weil ich, wenn selbst alle meine Vorstellungen nach ihrer ganzen Beziehung auf Gegenstände ausser mir trüglich wären, doch, indem ich vorstelle und an der Wirklichkeit des Vorgestellten zweifle, wenigstens daran unmöglich zweifeln kann, dass ich zweifle, und dass ich, indem ich zweifle, bin. Descartes gründet also genau wie Kant, indem er nur überhaupt irgendeinen Bewusstseinszustand als gegeben voraussetzt, auf das mit allem Bewusstsein unzertrennlich verknüpfte Bewusstsein meiner Selbst als des Subjects meiner Zustände (das in allen meinen Vorstellungen identisch, von aller Besonderheit derselben unabhängig, somit ursprünglicher als alle ist) die Existenz dieses Subjects, als in diesem Bewusstsein unmittelbar gegeben. Es bleibt ja auch, nachdem ich von allem gegenständlichen Inhalt meiner Vorstellungen, als eben in der Beziehung auf den Gegenstand bezweifelbar, abstrahirt habe, Nichts mehr übrig als die blosse Beziehung auf das Ich als »reine Apperception«; nichts Andres als dieses kann es also sein, was durch das Denken selbst unmittelbar und absolut verbürgt ist. Descartes unterscheidet, ebenso wie Kant, dieses blosse unmittelbare Bewusstsein der Existenz von der Bestimmung derselben durch Prädicate des innern Sinns, und stellt es ihr voran; auch hat er — wie im vierten Kapitel gezeigt werden soll — durchaus nicht geglaubt, vermittelst

solcher Bestimmung eine »Sache an sich selbst«, nämlich unabhängig von der Zeitbedingung, zu erkennen.

Ist es aber so, so erhält auch der »Idealismus« Descartes', den Kant so misstrauisch ansieht, eine Bedeutung, die ihn grade dem »transscendentalen« Idealismus Kants nächstverwandt erscheinen lässt. Muss das Ich, dessen Wirklichkeit gewisser ist, als die der Körper, als reine Apperception verstanden werden, so ist dieser Idealismus wesentlich der transscendentale oder formale, den Kant will, und nicht jener empirische oder materiale, den dieser Descartes mit Unrecht zuschiebt. Erkennt doch Kant an (311 f.), dass allein meine eigne Existenz Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung ist, während das Dasein eines wirklichen Gegenstandes ausser mir niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben ist: »daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin. Es ist nämlich klar: dass, da das Aeussere nicht in mir ist,« (»denn man kann doch ausser sich nicht empfinden«, 320) »ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist, antreffen könne.« Der transscendentale Idealist kann zwar »die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin das *cogito ergo sum* anzunehmen«; aber er kann es nur deshalb, weil er die Materie für eine blosse Art Vorstellungen ansieht, welche äusserlich heissen, weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles ausser einander, er selbst der Raum aber in uns ist (313 f.). Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe (314). Alles dies liegt in der klaren Consequenz des *Cogito ergo sum*, wie wir es verstehen müssen. Es ist ein Irrthum Kants über die Meinung Descartes', dass dieser nur die empirische Wirklichkeit des Ich der empirischen Wirklichkeit der Körper gegenüberstelle und jene als gewiss, diese als zweifelhaft auffasse; und wenn umgekehrt

Kant seine Lehre damit charakterisirt, dass danach die Wirklichkeit des Körpers, als Erscheinung im Raume, ebenso gut wie die der Seele, als Erscheinung in der Zeit, durch die blosse Vorstellung verbürgt, »Raum und Zeit aber beide nur in uns anzutreffen« seien (316), so ist dabei ein anderes Ich, als das des innern Sinns, offenbar vorausgesetzt; nämlich eben jenes »denkende« Ich, das »Subject des Bewusstseins«, das durch die reine Apperception uns in seiner Wirklichkeit gewiss ist vor aller Erkenntniss der Gegenstände in Raum und Zeit. Von diesem lehrt Kant selbst (323), dass seine Existenz so wenig von dem Dasein der Materie abhänge, dass vielmehr, »wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjets und eine Art Vorstellungen desselben.« Dass Descartes eben von diesem Ich redet, und dass demzufolge auch seine Behauptung der ursprünglicheren Gewissheit des Ich verglichen mit dem Körper, wenn man sie scharf fasst, die volle Bedeutung des »transscendentalen« Unterschiedes der Realität hat, den Kant behauptet, dies wird von ihm übersehen. Kant hat das Wesentliche des Descartes'schen Idealismus also in Wahrheit nicht aufgegeben, sondern in völliger Uebereinstimmung festgehalten, oder vielmehr selbständig wiedergewonnen, und freilich weit tiefer und haltbarer begründet, grade auch durch die bestimmte und ausgesprochene Unterscheidung des Ich der reinen Apperception von dem Ich des inneren Sinnes, und die Erkenntniss, dass das letztere ebensowohl blosse Erscheinung ist als die Materie. Grade damit erhält das Ich der reinen Apperception einen Charakter der Wirklichkeit, der es von aller Realität blosser Erscheinungen im Raume und der Zeit unterscheidet und unabhängig macht, ohne dass dennoch die Grenze, die unsrer Erkenntniss gezogen ist, überschritten und der bedenkliche Weg der Erdichtung von Wirklichkeiten aus blossen Begriffen betreten wäre.